

Da “syn díkei” à lógica da Corporação – a superação da *Tragödie im sittlichen* na filosofia de hegel

Sergio Portella¹

Resumo: Este trabalho se detém às relações da filosofia hegeliana com a literatura trágica greco-clássica, ao caráter análogo da natureza sistemática da narrativa trágica à cosmovisão da razão finita temporal moderna imersa num sistema de fatos que a excede e desafia. A tanto, analisa as interfaces do imaginário cultural da antiguidade e sua literatura, sobretudo com Ésquilo, com a filosofia de Hegel, quanto à relação da literatura trágica com a filosofia política compreendida em sua real-sistematicidade. Objetiva apreender as interfaces conceituais que habilitam conferir a unidade pretendida pela modernidade à cultura helênica ao incidir no pensamento de Hegel como a releitura da antiguidade greco-clássica à luz dos desafios legados pela filosofia kantiana. O itinerário da noção de liberdade que, da observância à *lei divina*, tanto adentra os assuntos humanos como a *lei dos homens* quanto se mantém dissociada da mesma no caráter transgressivo do herói trágico, tem na pretensão moderna do Eu os limites da eficiência particular, bem como a superação desta finitude pela subjetividade infinita articulada à racionalidade do Estado ético. Tal itinerário *nega* o estreito horizonte do subjetivismo na *passagem* da Sociedade civil-burguesa ao Estado e caracteriza o fracasso do paradigma consciencial pela *superação* do cidadão à tragédia burguesa.

Palavras-chave: tragédia; liberdade; Hegel; burguês e cidadão.

Abstract: The present work aims to examine the relations of the hegelian philosophy with classical greek tragic literature and also to examine the analogous character between the systematic nature of the tragic narrative and the world view (*Weltanschauung*) of the modern secular finite reason immersed in a system of facts that exceeds and defies it. In such a way, this work analyzes the interfaces of the antiquity's cultural imaginary and the literature, over all in Aeschylus, and the relations that Hegel does between tragic literature and political philosophy understood in its real-sistematicity. This work also intends to apprehend the conceptual interfaces which able us to confer the unity intended by modernity to the Greek culture as it was analyzed in Hegel's thought, that is, the well kown relecture of the classical greek antiquity in the light of the challenges left by kantian philosophy. The itinerary of the freedom notion that, by the observance of the *divine law*, goes through the human subjects as the *men law* as much as it remains dissociated from the same law in the transgressive character of the tragic hero. This itinerary has in the modern tradition of the Self the limits of the particular efficiency as much as the finitude is surpassed by infinite subjectivity articulated with rationality of the ethical State. And is yet the same itinerary that makes the negation of the narrow horizon of the subjectivism in the passing from the Civil-society to the State and characterizes the failure of the paradigm of conscience by the overcoming of the citizen on the bourgeois tragedy.

Keywords: tragedy; freedom; Hegel; bourgeois and citizen.

1. Mestrando, Bolsista PROSUP/CAPES, em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Texto submetido em Junho de 2009 e aprovado para publicação em Setembro de 2009.

1 – Conflito e identidade na tragédia grega

Valéria Reis identifica na sociedade grega a coexistência de duas esferas opostas, ainda que necessariamente complementares, uma mediante a qual a sociedade grega se mostra a totalidade orgânica orientada pela busca à verdade nos debates públicos, outra referente ao “agonístico processo dos debates” (REIS *apud* RUBY, p. 32), onde alude à própria essência da formação política grega enquanto sustentada pelos embates dos cidadãos nos assuntos públicos. Identifica a historiadora que tal distinção jamais seria própria à consciência dos indivíduos. Ao cidadão grego era unívoca a noção de seu papel em excelência quanto à Pólis no tratante à participação nas decisões públicas mediante o uso da palavra a fins de superação das posições que lhe fossem contrárias. Aliás, esta contrariedade de posições integraria um mesmo anseio de permanência de algo coletivo que justamente subsiste neste metabolismo complexo. Considerar tal distinção que hierarquiza em esferas o que seria uma só estrutura, uma autópsia conceitual da hélade, será algo próprio aos modernos, que tomam as relações políticas como algo dado entre os homens, uma caracterização que distingue a *práxis* política da *natureza* que, aos gregos, seria imprópria. A noção de cidadania grega deve ser compreendida como atida à *práxis* política que requer tomada de posição e conflito (*stásis*) pelos cidadãos, conceito este a ser entendido à Grécia do *século de Péricles*. A presente seção visa oferecer conceitos que elucidem tal elaboração processual e demonstrem seu desenvolvimento.

1.2 O conflito como elemento da identidade do homem grego

Conforme Loraux (REIS *apud* RUBY, p. 19), hipostasiar a identidade política de um povo é igualmente assentir sua unidade e, por conseguinte, finitude como fenômeno cultural cuja elucidação discursiva histórica pressupõe sua transcendência enquanto núcleo semântico. Tal, aos gregos, foi elaborado a partir da noção de *conflito* (*stásis*). Esta remete à harmonia do indivíduo ao grupo social pela construção particular da *práxis* política mediante tomada de posição e conflito, o *ipso facto* da alteridade antropológica grega. Sua construção elaborou-se de modo escalar, contudo permanente, trazendo elementos constitutivos cuja significação foi incorporada à essência do espírito político grego.

Em Ésquilo, veja-se a coexistência no imaginário das noções de *conflito* e *unidade* nos versos: “(procurando) dentre os cidadãos, não só os que agiram justamente, mas os que agiram injustamente” e “Pesadas as palavras de maldição dos cidadãos que, retificadas pelo povo, cobram a dívida” (*Agam.*, vv. 456-457). No primeiro dá-se a sugestão pelo coro dos anciãos ao rei que este distinga os cidadãos que permaneceram na cidade e agiram justamente; o segundo denota a cólera e a maldição do povo. Ambos os versos denotam conflito, frente ao que a exposição segue denotando as noções de unidade e segurança: “(os deuses) depositam na urna o voto sem vacilo” (*Agam.*, v. 815).

Todavia, em *Eumênides*, Ésquilo alude à representação da *unidade* pela voz da maioria como algo possibilitador de conflitos. Nos versos 674 e 675, a deusa Palas Atena ordena o início da votação do julgamento de Orestes: "Ordeno aos de reta razão que tragam o justo voto como tenho dito insistentemente" (*Eum.*, vv. 674-675), complementando que o empate dos votos "será pela absolvição de Orestes" (*Eum.*, vv. 733-735). Dada a igualdade dos votos dos juízes, a deusa proclama a vitória de Orestes. Seguidamente, dirige-se às vencidas (Erínias) visando acalantar as partes e profere: "Não vos sentis vencidas, mas a justa igualdade dos votos sai verdadeira" (*Eum.*, vv. 795-796).

1.3 O *transcendente* na efetivação dos negócios humanos

Pode-se aludir à unidade dentre os elementos sociais do imaginário grego no período em que *Eumênides* foi encenada (458 a.C.), dadas a ocorrência da votação e a resultante expressão da maioria. Mas é a presença da deusa que legitima o resultado face à neutralidade consensual dos juízes. Percebe-se, assim, a visão de Ésquilo à tênue garantia da expressão da maioria à representação da unidade, a necessidade da legitimação externa à efetivação da identidade das partes. Logo, do necessário controle social à legitimação do poder, bem como de locais próprios à ocorrência dos processos sociais, dada a alusão às figuras próprias a sua execução, os juízes (*isópsephos*). Estes tomam a função do controle através da práxis da oratória, subjugando os indivíduos componentes da unidade pelo *lógos*. Mas, de todo modo, importa a unidade expressa no processo da votação que, qual na vitória de Orestes, deu-se mediante o sagrado, a intervenção da deusa. Mesmo os juízes perdedores se calam face à sentença uma vez esta se dar pela mão divina. Ilustra-se com isso o inquestionável senso de transcendência que aos gregos era própria aos processos de representatividade política.

A intervenção da deusa na elaboração da regra de desempate aos votos e na contemporização das partes em conflito (Erínias) sugere a imamente oscilação da unidade expressa pela maioria. Equilíbrio e desequilíbrio são engendrados pelo mesmo voto que contrapõe as partes em conflito e ordena sua unidade. A práxis política não pode se isolar do sentido religioso, sob risco da inefetividade. As potências divinas gregas integravam o cenário humano compondo uma hierarquia que subordinava os mortais sob regras propedêuticas à coesão social. Mediante a inserção dos homens à *Themis*, a lei divina, o curso da natureza justifica-se como coerente à lei sagrada. Mas ainda não será a *lei dos homens* que os guiará à elaboração de 'algo comum'. A ordem mostra-se em Ésquilo bem estabelecida sem requerer maiores aptidões humanas que a observância à *Themis* e o temor à cólera olímpica. As leis eram aplicadas aos homens tanto nas relações entre si como aos seres sobrenaturais, tornando as relações de poder e direito ações práticas. Tal prevalece desde o mundo arcaico de Homero: "A lei divina não me permite fazer mal aos que chegam" (*Odisséia*, XIV, v. 56); até três séculos depois

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

com Êsquilo: “Primeiro saúde a primeira profetisa Gaia e depois a segunda Themis” (*Eum.*, vv. 1-2).

1.4 *Nómos*, a lei dos homens enquanto costume

Referir à predominância da lei dos deuses (*Themis*) à lei dos homens (*nómos*) no período arcaico grego não significa afirmar sua inexistência. Esta estaria ainda no âmbito do costume, referindo a algo consagrado pelos antepassados. Comporia já em Homero um significado relevante à elaboração da legislação como expressão da justiça e equidade pelo conceito de *eunomia*. Em oposição, dá-se pela utilização do prefixo *dys* (dificuldade/ privação) a noção de *disnomia* que, em diferentes elaborações, identifica que algo comum refere à má ordem ou legislação injusta. A *disnomia* em ocorrências literárias é identificada ao conflito através da figura desmedida do herói trágico. A ordem personificada da lei divina da *Themis*, quando assolada pela ação desequilibrada do herói, sucumbe facilmente. Em *Persas*, Êsquilo propõe um rei Dário lamentoso pela derrota de seu exército devido à desmedida de seu filho Xerxes: “ao mortal empenhado à própria perda, os deuses apressam-se em ajudar” (*Per.*, vv. 740-742). Veja-se que o termo que significa “apressar-se” (*speudei*) denota intencionalidade ao ato. Uma vez afrontada a ordem divina, os deuses corroboram pelo ato heróico como algo destrutivo. A *eunomia*, ainda que coerente à ordem, não é algo que se possa efetivar a menos que mantenha consigo uma noção que vislumbre uma ordem ainda *ideal*, um caráter transcendente consigo.

Esta investigação assente o cunho essencialmente religioso da práxis política grega, o sobrenatural como condição de efetivação da ordem social. Note-se que a coletividade incorpora neste grau da mentalidade grega um padrão que ultrapassa a expressão do cotidiano concreto dos indivíduos. O coletivo perfaz algo que avança ao somatório das partes, ainda que pelo caráter negativo do que se diria humano dentre o sistema de regras propostas. A desmedida *hýbris* do herói trágico ocorrerá como algo que interfere à ordem desejada na Pólis. A esta importará dos cidadãos que seensem como partes dum todo, ao que lhe caberá compreendê-los neste todo pelo estabelecimento de leis coerentes. Neste sentido a proposta da *isonomia* política dos cidadãos dita-os equânimes perante leis agora humanas, ainda que dadas a fins dum modelo *ideal* pelo próprio princípio motor do estabelecimento prático da *isonomia*, a saber, a moderação (*sophosyne*). A idealidade da ordem que rege a cidade e o caráter sagrado do seu desvelo pelo legislador põem-se às vezes do transcendente que não se desfaz, mas funde aos assuntos humanos e torna divino o ato pré-político da fundação do direito.

1.5 A ascensão da coletividade *isonômica* à cidadania e o contraste à harmonia social pelo herói

A consideração do imaginário político grego pela noção de *isonomia*, ainda que presente desde a Grécia arcaica, já faz relação ao conceito de

igualdade aos cidadãos da *Política* de Aristóteles². No calar da individualidade face à ordem idealmente admitida percebemos o elemento *trágico* permanente ao pensamento grego contemporâneo a Péricles³. Pretendemos identificá-lo aos debates públicos onde a liberdade se estabelece pela ação e pelo discurso e dita o desprendimento às amarras essenciais da vida na ascensão à *boa vida*.

A *moderação* é requerida aos cidadãos da Pólis. A compreensão de Aristóteles de que o coro “imita menos” alude à pretensão formativa da significação universal à realidade histórica a ser identificada ao imaginário dos cidadãos pela Tragédia. O elemento consensual lhes é identificado na figura que não representa, não imita. Ainda que o conteúdo da Tragédia não trate de qualidades humanas, mas dos acontecimentos aos homens relacionados, suas ações e sua boa ou má sorte, a figura intangível e não universalizável do herói só será revelada na imitação (*mimesis*) de seus atos. Somente pela sua figura a Tragédia elabora-se como ação. Enquanto os elementos do coro seriam harmônicos à proposta vigente e compreensíveis pelo contexto político, a presença do herói é dotada de ação (*drama*) e discurso (*lógos*). Sua elaboração da própria história é uma busca particular à verdade (*alethéia*) e uma fuga à *isonomia* própria ao cidadão comum.

O herói trágico e o cidadão da Pólis são livres à medida do desprendimento que mantém às respectivas estruturas convencionais do agir humano. *Ação* e *discurso* são os termos próprios ao desprendimento à necessidade imediata. Contudo, unicamente a participação nos negócios públicos, o abdicar pelo cidadão ao conforto pelas conflitivas negociações em assembleia, confere à liberdade o reconhecimento público. Mas, *mutatis mutandis*, identificam-se a figura do cidadão inserido às instituições democráticas e a figura do herói estranho às mesmas, dado o seu caráter pré-civilizatório, visto ambos superarem a expectativa da vida limítrofe à necessidade. A cidade pela idealidade das suas razões significa a simples vida associativa ao tornar-se o espaço a uma liberdade não transgressora. O transcendente move mãos humanas e torna tão divina a participação do cidadão na assembleia quanto vil o seu repouso doméstico. Não está em Ésquilo a noção da democracia como ordem política institucional. Porquanto cabe aludir à expressão literária do avanço teórico do papel dos cidadãos no processo de coesão social. A noção de *isonomia* será fator de importância maior ao desenvolvimento do pensamento político grego que ainda requererá a elaboração institucional da *lei dos homens*.

1.6 *Díke*, a lei institucional humana

O horizonte de Ésquilo não integra o conceito jurídico de fato social, a tomada à tutela de algo ao interesse do corpo político. Distingue-se de

2. Dos cidadãos, “apesar de toda diversidade de suas tarefas, querem defender todos a segurança do Estado; o que os une em uma comunidade é a constituição” (Aristóteles, *Pol.* II, 1276 b 29).

3. Nas tragédias de Ésquilo o discurso em prol da moderação permeia a fala do coro e cala toda individualidade. Veja-se *Suplicantes* v. 992, *Coéforas* v. 140 e *Eumênides* v. 44.

Da “*Syn díkei*” à lógica da Corporação...

nómos, referente à tradição e à ordem justa e sagrada. Tampouco seria uma noção de justiça pública a ser efetivada na práxis dos tribunais. Sua elaboração conceitual, expressa por *díke*, sequer ocorre em *Persas* (472 a.C.), ocorre quatro vezes em *Sete contra Tebas* (467 a.C.) e nove vezes em *Suplicantes* (463 a.C.) (THELM, p. 44). Contudo, passa a ocorrer com maior frequência no decurso intermédio aos períodos arcaico e clássico.

Díke expressa a inserção dos cidadãos às tomadas de decisão nos assuntos públicos e ao cumprimento da lei estipulada em assembléia. Decorre da oposição à nobreza fundiária pelo rol dos cidadãos comuns que ansiavam por espaço de decisão. *Nómos* e *díke* não se opõem quanto à significação, mas quanto à ocorrência: *nómos* é oriunda do imaginário cultural, algo que estaticamente norteia posições sem permitir qualquer adequação circunstancial, uma vez assentada nos códigos de honra do período arcaico; *díke* se elabora como processo discursivo imediato, dá a cada um o que é devido à situação corrente (JAEGER, p. 73). *Díke* significa processo, decisão e pena. Opera diferentes circunstâncias da trama e instancia a ação da qual obtém sua verdade. Veja-se em Eumênides: “Como testemunha, expõe para mim, Apolo, se estava comigo a justiça quando a matei” (*Eum.*, vv. 609-610). *Díke* como justiça dinâmica dirá própria a práxis dos tribunais através do prefixo *syn*, indicando *syn díkei*. Referirá à elaboração humana da justiça, seu desempenho institucional e discursivo nos tribunais.

A noção de *koinonia*, igualmente central, é diversamente significada na obra de Ésquilo. Sua apreciação semântica importa à compreensão do mecanismo humano que efetiva *díke*. Leiam-se os versos: “Dá-se o crime! Percebo os soluços do rei, unamo-nos e deliberemos” (*Agam.*, v. 1374) e “Não carecendo de amigos, não só nos reuniremos, mas deliberaremos o acontecido” (*Coef.*, vv. 717-718). O radical comum é diferentemente declinado no texto: *koinosometha* (voz médio-passiva), o *unamo-nos* no primeiro verso, e *koinonéo* (voz ativa), o *reuniremos* no segundo. São ambos utilizados pelo coro para informar a emergência de reunir os cidadãos, na primeira passagem para que deliberem acerca do assassinato do rei, na segunda para agregar um grupo baseado na noção de amizade (*philia*), para que, deliberando, estendam sua relação à união política. Nesta passagem encontramos o sentido de constituir a unidade política, quando naquela a unidade já é suposta. Denota-se em Ésquilo a noção de *koinonia* associada ao ato de *deliberar* (*buléo*) como o processo constitutivo de *díke*, bem como resultante da mesma. O sentido expresso por *koinonia*, assim, não expressa a união estática qual seria se pura *koinosometha*, mas sim um sentido forte e emergencial, o caráter relacional aos cidadãos. Estes são compelidos por necessidade a deliberadamente constituírem unidade (*koinonéo*) em prol do fim maior coletivo, dinâmica dos tribunais que interage às necessidades específicas.

Por conseguinte, dada a necessidade de deliberar sobre seus assuntos, ocorrerá que os cidadãos irão interagir entre si nos tribunais. Estabelecem o instrumental institucional dado pela noção de *syn díkei* que permi-

te de diferentes modos a ampliação da isonomia, noção esta que marca a verdadeira transição de conceitos de origem arcaica (mediante *nómos*), aos conceitos próprios ao século V a.C., que já tomam para si, a fins de justificação, o *poder* (*kratós*) como *princípio* (*arché*) determinado.

1.7 A Pólis como a imortalização das virtudes humanas no paradigma antropológico

Nosso itinerário aliou o desenvolvimento institucional à constituição do imaginário do cidadão grego. Percebemos ser a identidade particular agente da coesão política, bem como o discurso trágico em Ésquilo permeado por uma tensão que reencontra seu padrão de ordem (*eunomia*) no ato de reunir (*koinonia*) os cidadãos em sua tomada de posição mediante conflito (*stásis*). O voto que estabelece a unidade, contudo, será legitimado pela divindade (a *Themis*, lei divina transcendente, ou sua personificação em Palas Atena). Uma vez assentidos os costumes e leis (*nómos*), os cidadãos sentem-se iguais face ao todo, e o caráter disto ser bom remete a algo divino. A Pólis, lugar da isonomia dos cidadãos, não é indiferente à vontade divina: qual o abalo da *ordem* pelo excesso do herói trágico, a omissão do cidadão ao papel conflitivo terá pela ordem *transcendente* suas conseqüências.

O caráter trágico e necessário da ação, face à concepção arcaica do pensamento político grego, revoluciona a concepção do *cosmos*. A *ordem* mantém sua gênese transcendente, contudo, sendo agora instanciada na realidade como o *ethos* decorrente da ação conflitiva dos homens. Se a Pólis arcaica punha como obediência aos deuses a observância às leis, o caráter *transcendente* agora cede lugar à *necessidade imanente* atendida pelo cidadão na retidão do seu agir face às leis. A efetividade expressa pela maioria nos pleitos assevera ser a vontade humana livre e compassada à vontade divina. A deusa se personifica no tribunal para ratificar a reta decisão da instituição humana. O otimismo do cidadão da Atenas do *século de Péricles* prevê sublime os cumprimentos institucionais como algo fundado no consentimento divino. Veja-se a *Oração fúnebre de Péricles*. Alude que "nossa Constituição chama-se Democracia [...] porque o poder está nas mãos, não da minoria, mas do maior número de cidadãos", modelo este a ser levado como "padrão de referência" às demais cidades, visto que "há igualdade perante a lei". A *virtude* no modelo político da Atenas do séc. V a.C. não era oposta à consideração política do cidadão estar imbuída de elementos fundados na poesia épica e na religiosidade. Dá-se o elogio à cidade pela nobreza humana e elevação das instituições, o que se funda na consciência do consentimento divino. "Mantém a ordem pública, asseguram autoridade aos magistrados, protegem os fracos e dão a todos espetáculos e festas que levam à educação da alma". Sustentam a virtude dos guerreiros, uma vez que "preferam morrer heroicamente a deixar que lhes tirem a pátria".

Mediante *díke* a *cosmovisão* do cidadão grego transcende, sem rele-

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

gar, considerações univocamente políticas. A atuação pública do indivíduo se justifica não mais no código dos antepassados ou na tradição religiosa, mas pelas instituições que afirma e que consigo constituem um universo integral. A Pólis deveria ser amada pelas leis e instituições, pois os deuses também as amam. O cidadão sacrifica a si em detrimento do todo não pelo critério negativo do temerário à *Themis* ou enquanto existência alheia que busca a imortalidade do seu nome, mas como detentor igualitário das instituições que acredita e que lhe garantem a compreensão do mundo.

2 – O fim da tragédia pela novela hegeliana

A ética qual concebida por Aristóteles goza do status de saber autônomo ao conferir ao indivíduo a condição de detentor das condições concretas de fundamentar o agir moral. A tanto, estabelece uma inflexão antropológica à metafísica platônica: o homem que ruma aos *primeiros princípios* constrói um saber prático *análogo* à razão teórica. A busca pela *felicidade* é, por assim dizer, a construção da própria realidade em acordo ao conhecimento obtido da *ordem* pela qual as coisas são postas. Cabe ater, portanto, à necessária relativização da *práxis* ao *bem* humano. Mas a autoconsciência moderna se vê impossibilitada de fundar o agir moral senão como o desempenho da razão que pelo conceito formal desvalidou a experiência no âmago da razão prática. O bem agir performado segundo o princípio universal avesso a todo conteúdo desfaz o caráter *análogo* da razão prática à razão teórica ao justamente equivalê-las. A noção cartesiana da *idéia* cujo conteúdo advém do objeto se torna pela revolução copernicana de Kant a *apercepção transcendental* que absolutiza o conhecimento (*Verstand*) na razão (*Vernunft*). Logo, *funda* a objetividade pela subjetividade para então resolver o discurso moral como um *postulado da razão pura prática*, a submersão da *práxis* à *poiésis* que dita o agir moral como o desempenho do conceito.

A geração posterior assumiu a tarefa de repensar o veto kantiano à tematização da coisa-em-si e a conseqüente indisposição desta como o *télos* do discurso moral. Hegel propôs sua reincorporação ao discurso filosófico sem romper à perspectiva crítica: uma *lógica objetiva* que toma por *fundamento* a *essência* resultante da “medida” (*Mass*) do objeto é conduzida de modo a ampliar o conhecimento tido da coisa para ao cabo equivalê-la ao conceito. Logo, a revitalização da noção de *substância*, pressuposta à *lógica subjetiva*, vista como idêntica à *objetividade*. Nisto, Hegel inscreve-se à tradição filosófica neoplatônica ao conceber a dedução do real a partir de sua lógica, uma espécie de *emanação*.

2.1 O trágico nos *Escritos de juventude* e na *Fenomenologia do Espírito*

Em *O espírito do cristianismo e seu destino* [*Der Geist des Christentums und sei Schicksal*] Hegel ataca o formalismo da filosofia de seu tempo mediante a oposição entre cristianismo e judaísmo. Este é definido

pelas mesmas críticas postas à filosofia kantiana, a rígida cisão do humano ao divino, do particular ao universal. Jesus ao transpor esta cisão trazendo o mandamento objetivo à mediação subjetiva *mostra-se o universal singular*. À *consciência infeliz* mundana restará elevar-se às falácias do Pastor ao perfazer os passos da *Phänomenologie des Geistes* para atingir o saber absoluto. Mas, nos marcadamente teológicos *Escritos de juventude*, Hegel apresenta a superação do formalismo pelas figuras do *amor* [*Liebe*] e do *destino* [*Schicksal*] como resultado da liberdade cristã que não encerra o homem na dominação. Se mal utilizada, a liberdade converge no crime e no pecado pelo indivíduo ignorante da necessária reconciliação da sua vida à vida universal. “O criminoso pensava haver com uma vida alheia, mas a que destruiu foi a própria, pois a vida não se diferencia da vida, já que descansa na divindade unida em si” (HEGEL, 2003, p. 263). Quando assim tomada, a *culpa* [*Schuld*] decorre da cisão da unidade da vida que pode, contudo, ser refeita. Ao trazer tal perspectiva à origem do cristianismo, Hegel coincide com a gênese da dialética. O *destino* em *O espírito do cristianismo* e seu destino é ilustrado com uma tragédia: *Macbeth*. Após o assassinato de Banquo, Macbeth não vê diante de si uma lei que lhe seja alheia, mas tem no espectro de Banquo a própria vida ferida.

(...) foi criada somente uma lei, cuja dominação começa agora; esta lei é a unificação – por intermédio do conceito de igualdade – da vida ferida, aparentemente alheia, e da própria vida, cuja autonomia se perdera. Só agora a vida ferida aparece como um poder inimigo, prejudicando-o do mesmo modo que ele a prejudicou. O castigo quanto ao destino é a reação idêntica ao ato do criminoso, reação de um poder que ele mesmo armou, de um inimigo que ele tornou hostil. (HEGEL, 2003, p. 322)

O conflito ontológico é sempre fatal à certeza subjetiva. Mas consciência pode se reconciliar com seu *destino* no *amor* que é “a vida que se reencontra a si mesma” (HEGEL, 2003, p. 324).

O que diferencia os EJ da PhG é a nítida percepção nesta de uma compreensão sistemática de filosofia que, não obstante, atem-se à condição reflexiva da subjetividade moderna. O itinerário da PhG adéqua a certeza subjetiva à verdade objetiva no *saber absoluto* que é pressuposição subjetiva à exposição do sistema. Somente suprassumido no lógico o fenomenológico expressa o puramente inteligível, a *forma* do ético como ponto de partida ao discurso sistemático. “Figuras históricas... encarnam atitudes éticas típicas à lógica do processo de formação da consciência” (AQUINO, 2005, p. 315). Somente no *saber absoluto* à autoconsciência cabe dizer a *manifestação* conforme a necessidade sistemática. Mas previamente a consciência fará a injunção dos distintos momentos histórico-dialéticos, estabelecendo sua *passagem* à autoconsciência. Ao emergir da articulação destes momentos, o ético designa figuras sucessivas da liberdade subjetiva. Ao cabo do experienciar das razões pressupostas à objetividade, a autoconsciência dispõe de um saber pressuposto à totalidade do real.

A filosofia hegeliana na PhG supera os paradigmas sobre os quais se constrói. A dialética do espírito na *Moralidade* da PhG efetiva o “Eu que é

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

nós, o nós que é eu” [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*] (PhG § 177) da “certeza de si mesmo” e se põe como preâmbulo teórico da *Ciência da Lógica*. Ascende ao formalismo da filosofia kantiana sem negar sua universalidade: constrói-se na experiência do espírito pela autoconsciência, o escrutínio de razões pressupostas aos momentos histórico-dialéticos aos quais embateu. Tais razões aferem a necessidade do real, são, portanto, universais. Ao fim da PhG, a equivalência do conceito subjetivo das diversas autoconsciências constata não ser tal empresa mero formalismo, mas o desvelo da coisa-em-si. O espírito é unidade das autoconsciências que existem como substância absoluta. A PhG conclui no *saber absoluto* que reina na WL.

2.1.1 Cisão e reconciliação da consciência com o transcendente na PhG

O puro inteligível expresso pela PhG, ponto de partida ao sistema, excluirá toda pretensão de absolutização da particularidade. “O verdadeiro é delírio báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e porque cada membro, ao separar-se, também imediatamente se dissolve, esse delírio é repouso translúcido e simples” (PhG § 47). A subjetividade como infinita reflexão condiz ao projeto racionalista da filosofia pós-kantiana onde a subjetividade põe [*setzt*] a objetividade mediante o conceito universal. Diferindo dos EJ, a PhG perceberá incidir o método dialético não mais somente ao Espírito Absoluto, mas igualmente ao itinerário do espírito finito. O método vale à construção gradual do conhecimento pela consciência e perpassa todos os âmbitos da vida. A condição moderna de superação do *destino* na unidade da vida pelo *amor* perpassa a autodeterminação do indivíduo que torna coesas as determinações outrora colidentes por ele mesmo *postas*. A reconciliação ao *destino* pelos “heróis” modernos dificulta-se dado que “estão desde o início em meio à amplitude de relações contingentes no interior das quais é possível agir dessa ou doutra maneira” (HEGEL, 2004, p. 264). De toda forma, o palco da Tragédia é a *eticidade* (*Sittlichkeit*) cuja forma originária foi concebida na antiguidade.

Veja-se o primeiro capítulo da seção *O espírito* da PhG, *O mundo ético: a lei humana e a lei divina*. Difere dos momentos anteriores, suas figuras são “espíritos reais, efetividades propriamente ditas; em vez de figuras apenas da consciência, figuras de um mundo” (PhG § 441). O mundo ético é então substância calma: seu devir é sua ulterior atualização das próprias potências. Toda ação na eticidade imediata da bela vida substancial helênica é regida pelo costume e dita o momento em que a singularidade se reconhece e realiza na universalidade. A substância é então “*essência* universal e *fim*, contrapõe-se a si mesma como à efetividade *singularizada*”, pelo que a consciência-de-si é “unidade de si e da substância” (PhG § 444). O “folclore feminino” (PhG § 451) que rege a atividade familiar encontra aporte em Sófocles: “(...) não é de hoje / desde os tempos mais remotos elas vigem / sem que ninguém possa dizer quando surgiram”. A família tem seu próprio espírito, o *Penates* do mito, mas se encontra num contexto mais amplo enquanto determinante parcial do costume. Tal se expressa na equivalência do

homem à *comunidade* e da mulher à *família*, cujo reconhecimento imediato (casamento) dita o elemento ativo da *comunidade*.

Mas a ação "(...) que só perturba a quietude da substância..." (PhG § 729) faz emergir o Si em sua potência negativa, tornando-se o próprio destino. Pelo homem se instaura a prova de morte (*guerra*) que faz sentir na *lei humana* a *lei divina*. A *comunidade* teme a perda dos seus e a *família* sente sua dependência à *comunidade*. O sentimento ascende da *família* à comunidade. Esta noção é lida à luz do capítulo *A ação ética: o saber humano e o divino, a culpa e o destino*, voltada ao como a "calma organização" (PhG §§ 464) da bela vida substancial "desvanece" (PhG § 476) mediante uma infundável sucessão de guerras. Elas teriam cindido o sentido até então convergente dos interesses do cidadão, a fruição da vida privada aos ditames da *lei divina*, aos interesses do Estado, os deveres da vida pública conforme a *lei humana*. Nela, o "Si se tornou algo em-si-e-para-si-essente. Mas nisso, precisamente, a eticidade foi por terra" (PhG §§ 407). Este "universal fragmentado" repercute na afirmação pela pessoa do "Eu essencial" (PhG §§ 478) que, contudo, será tido uma "efetividade abstrata" (PhG § 479), deslocada da efetividade. O *dever* (*sollen*) era até então dado em meio à realidade essencial, o que não condiz à condição da infinitude apreendida pela particularidade finita. O "eu essencial" marca o conflito do indivíduo com a divindade. Do fracasso da particularidade pretender abarcar o universal, uma relação crítica à lei se instaura. O conflito resultante converte-se na *violência* (*Gewalt*) da oposição pelo indivíduo entre uma lei e outra. Ao cabo, será um "puro pensar" (PhG §§ 483) qual a "consciência estóica" (PhG § 479), o recolhimento da subjetividade outrora harmônica ao real. Eis o conflito entre *lei divina* e *lei humana* expresso por Antígona e Creonte.

A oposição do *Estado*, a vida ética na universalidade espiritual, à *família* como eticidade natural tem expressão acabada na colisão entre *amor* e *lei* [*Gesetz*]. A superação do trágico na leitura hegeliana é dada pelo *formalismo* [*Formalismus*] de Creonte face ao *sentimento* [*Gefühl*] de Antígona. É conhecida a trama do incesto de Édipo que, descoberta, resulta no exílio do herói cego em Colona. Exilado pelos filhos Etéocles e Polinices, Édipo lhes amaldiçoa a inimizade mortal. Para evitar os riscos predestinados, os irmãos acordam revezar o poder. Mas Etéocles não passa a coroa a Polinices que, fugitivo, pede auxílio a Adrastos, rei de Argos. Polinice conduz o exército de Argos contra Tebas e é morto em combate pelo irmão. Tal traz Antígona a Tebas para realizar os ritos fúnebres. Mas Creonte havia negado este direito ao invasor morto. Eis o dilema de Antígona, a impossibilidade de bem agir. Se coerente à cultura, descumpra as leis; as obedecendo, é omissa à ética e religião. Afinal, onde se embatem anseios públicos e privados, nenhuma ética ou lei é verdadeira. A ordem do novo senhor da cidade, Creonte, é uma lei humana que se quer realizar, mas também um crime ao mandamento divino de honrar os mortos. Creonte é pai e marido, deveria respeitar a lei divina.

O herói trágico, cindido entre duas leis, difere do indivíduo vivo e pleno da obra de Homero. A substância não é mais o imanente a ser decriptado

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

pela autoconsciência heróica do cidadão cujo debate conflitivo se legitima no interesse público, mas o transcendente cujo desvelo infindadamente remete à insuficiência do sujeito. Logo, ao sofrimento da “infinita separação entre o Subjetivo e o Objetivo” (HEGEL, 2004, p. 252). Tal cisão se resolverá pela *mostração* histórico-dialética do espírito no mundo cristão. A *violência* [Gewalt] pelo herói resultante da fragmentação da unidade ética grega terá seu veto no homem cindido com o mundo no cristianismo romano. Ainda, terá sua reconstrução como *poder* [Macht] pelo homem que no trabalho constrói sua realidade e efetiva sua subjetividade infinita. Percorrerá a necessária unificação destes momentos deflagrada pela Revolução Francesa como a emersão da vontade particular no mundo construído sob a cisão da subjetividade abstrata ao Absoluto.

No capítulo *O Estado de Direito*, que finda a *Parte I* intitulada *O Espírito Verdadeiro* da seção *O espírito* da PhG, o “puro pensar” da consciência decorrente da cisão da “bela vida” helênica é lido à luz do itinerário histórico-dialético. A pretensão de vontade da pessoa que se toma como “Eu essencial” se torna uma escravidão: ela se põe deslocada da efetividade, ainda que permaneça dependente desta à realização da sua vontade. Isso se converte num formalismo do direito semelhante à consciência cética. Pois o direito é “vazio” neste deslocamento para com a vontade do cidadão. Não é sua realização, mas condição externa. Toma por seu conteúdo a “posse” da pessoa, então, como o “universal formal” [*abstrakte Allgemeine*] (PhG § 480) da propriedade. Ou seja, é posta a figura da *pessoa de direitos* em sua liberdade negativa, limite externo às investidas de terceiros e demarcação dum domínio natural próprio à fruição. Ainda, estabelece um reconhecimento abstrato às pessoas particulares pelo Estado que não converge suas efetividades à unidade da “riqueza universal” (qual afirmada no capítulo posterior, *A liberdade absoluta e o terror*). Este Estado não é o *espírito*. Mantém uma relação negativa à pessoa ao arbitrariamente tomar seu conteúdo. Põe-se como o “Senhor do Mundo” [*Herr der Welt*] (PhG § 481), potência universal que contém o conteúdo da essência, pois estaria nele a superação do reconhecimento formal. Mas não a atualiza, mantém relação abstrata à pessoa que então percebe que ser efetiva no Estado é ser sem essência. Julga sua consciência algo desnecessário.

Esta apresentação da PhG alude à formação do pensamento jurídico abstrato no Império Romano. A ela segue a seção *A cultura e seu reino da efetividade*, quando a pessoa cria para si um “reino efetivo” (PhG § 488) pelo trabalho, já que é pelo resultado deste que é reconhecida. Tal figura caracteriza as monarquias absolutas da Idade Moderna. A subseção do capítulo seguinte, *A fé e a pura inteligência*, aborda a crença [*Glaube*] do indivíduo em sua pretensão ao conhecimento universal dada na confiança à relação pessoal com o Absoluto. O indivíduo encerrado na consciência julga poder tomar seu pensamento como universal. Mas tal figura é suprimida pelo “puro pensar”, “a consciência do conceito de si próprio” (PhG § 529) que afirma que nada vale pelo conteúdo particular, mas pelo valor universal. A figura da “pura inteligência” [*reine Bewußtsein*] alude à filosofia de Descartes.

Vimos o trânsito do formalismo das relações pessoais entre proprietários no *Estado de Direito* à auto-efetivação particular pelo agir *poiético* em seu *reino da efetividade*; este pretende imediatamente pôr o próprio pensamento como Absoluto, enquanto Eu “envaidecido” que já recebeu do Estado o “benefício” (PhG § 525) na forma de “riqueza” [*Vermögen*] (PhG § 526), para então ser deflagrado irracional pelo “puro pensar”. Nisto lemos a compreensão de Hegel dos efeitos da falência da unidade orgânica da política clássica. Esta era dada sobre a noção de *conflito* pelos pares políticos que mediavam suas diferenças na esfera pública como condição ao ganho privado. Sua falência permitiu a ascensão do Império Romano, cujas conquistas resultam no acolhimento da religião e do pensamento cristão, a idealização de um homem transcendente e desinteressado à política, de fácil manejo e controle pelo Estado. Tramita-se do paganismo ao cristianismo, do espírito de um tempo livre que voltava os homens ao Estado ao espírito de um tempo que impunha sua submissão ao mesmo. Pois, se nas religiões pagãs os deuses reinavam apenas sobre a natureza, deixando os homens livres à política, a *díke* como processo da *Themis*, a religião cristã teria vindo à Roma arruinada por um povo decadente, substituindo o querer pela prece. O histórico das conquistas de Roma, suscitando que a entrega da liberdade particular traria riqueza e segurança, resulta na morte da virtude e do apego individual para com o todo. Na degradação do homem pela religião positiva vê-se a relação com o poder despótico das monarquias modernas pelo indivíduo subserviente que desconhece a política como a efetivação da sua vontade. A religião cristã, promotora da despolitização, pondo-se aos préstimos do poder despótico, imbuía no indivíduo a turva impressão de conduzi-lo da particularidade à universalidade do reino transcendente. Cria quando julgava saber, não compreendia as relações que de fato definiam seu meio. Não mediava, mas aceitava o que uma realidade inefetiva lhe trazia, pois julgava tal a realização concreta do universal. Na ilusão de que pela “prece” rumaria ao reino dos céus, o indivíduo é embustosamente conduzido a enriquecer o reino da terra pelo trabalho. Caberia mediar estes reinos.

Mas veja-se: trata-se do indivíduo submisso cujo intelecto passivo aceita por verdades meras impressões advindas do meio caótico no qual crê. Contra tal pretensão de tomar o imediato inefetivo pelo Absoluto surge a atividade do “puro pensar” cartesiano, a construção das próprias verdades tendo por critério o *Eu penso*. No capítulo posterior, *A ilustração*, justamente o “pensar” terá por critério o “útil” [*nützliche*] (PhG § 561) ao conferir forma racional ao conteúdo antes afirmando no âmbito da crença. Sem pretender aprofundar estes argumentos, tenha-se que pelo “útil” Hegel refere ao pensamento iluminista, à tomada da política pela racionalidade *poiética* ou, tomando a expressão própria ao “pensar” cartesiano, à tomada da realidade política pelo Eu como o *objeto da idéia* à qual é criadora. A política retorna ao palco da razão que, como *episteme* demonstrativa, requer dos objetos a gênese discursiva que encontra no assembleísmo de Rousseau sua mais adequada formulação.

É o auge do pensar, mas, pela figura conseguinte, o “terror” [*Schre-*

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

cken] (PhG § 582), também sua falência. O “terror” decorre da reconciliação da consciência com sua obra enquanto universal. A vontade particular se pretende uma liberdade absoluta: tudo determinou para se igualar à vontade universal. Mas não resta qualquer objeto indeterminado ao qual recairia a vontade universal do Eu poético que então se põe em amarras. Sem mediação, resta a destruição, o “terror” pelo governo que fixa a vontade universal. Este governo não resiste. Mas pelo “terror” a consciência denota sua máxima positividade: destruída a substância ética, a efetividade substancial é mantida pelas consciências particulares. É o auge da *eticidade*, pois a consciência nada mais requer da vontade universal (a segurança ao Estado despótico, os céus à fé, etc.). Reconciliam-se os reinos, “o céu baixou e se transplantou para a terra” (PhG § 581) e o ser encerrado na consciência-de-si é agora completo.

Esta formulação remete à compreensão por Hegel da insuficiência do critério do “útil” em fundamentar a realidade política. Atido ao referencial cartesiano, seu critério de universalidade é limitado à forma da objetividade dedutível pela razão particular, um universal formal que finda no horizonte da própria fruição. A liberdade negativa, a limitação de terceiros à fruição em primeira pessoa, quando afirmada, não saberia compor os próprios limites: a desnaturalização posta como uma segunda natureza ao objeto de fruição veta toda vontade e, face a isso, negativizar a liberdade de terceiros mediante quaisquer barreiras será empreendimento vão. O Estado deverá diferir da sociedade civil. A condição burguesa construída na égide da liberdade negativa não *eleva* a vontade particular à “totalidade”, mas a torna opostora do Estado. A Revolução Francesa bem o mostrou.

2.4 O retorno do espírito à unidade consigo e seu itinerário na tragédia burguesa

A reconciliação da vontade particular à vontade universal será o tema da seção *A sociedade civil-burguesa* (SCB) da *Philosophie des Rechts*. A SCB estabelece o desprendimento do indivíduo à substancialidade ética imediata que lhe era própria enquanto membro da família. Enquanto pessoa concreta e privada, insere-se no nexos social a fins estritos de prover a própria satisfação. É a indiferença recíproca e a apatia entre os particulares proprietários que caracteriza a sociabilidade burguesa, o que Hegel tomará como a “eticidade perdida nos seus extremos” (PhR § 184). Mas a eticidade igualmente orienta-se à “idealidade” de um Estado racional, não limitado à garantia institucional de segurança e propriedade (jusnaturalismo contratualista), mas comprometido com a participação dos indivíduos aos assuntos públicos enquanto cidadãos. Na suspensão dialética da família pela SCB, o indivíduo é isento de participação à imediata substancialidade ética à situação de ter que “valer por si próprio” (PhR § 255). O fará integrando-se ao sistema de mútua dependência entre particulares pelo qual suas necessidades serão condicionados pela mediação social. Se tal constitui a suspensão pelo particular da eticidade imediata, natural, a uma reflexiva, universal formal (“sistema de dependências omnilateral” - PhR § 183), significará igualmente

te a determinação do querer e do saber singular em conformidade a essa mediação. Ou seja, se ao particular é conferido o “direito de desenvolver-se para todos os lados”, à universalidade é dado o “direito de demonstrar-se como fundamento e forma necessária da particularidade” (PhR § 184), que a conduz, assim, à mediação social dos seus próprios fins e à elevação de sua subjetividade.

Tal é o *mecanismo* que estabelece o “entrelaçamento multilateral” (PhR § 199) dos homens em suas atividades, que causa a conversão do “egoísmo subjetivo” em “contribuição à satisfação das carências de todos” e possibilita a cada um o acesso à “riqueza permanente, universal”. Igualmente, dada a divisão técnica e social do trabalho e a multiplicação das necessidades, a satisfação das carências é levada ao “refinamento” (PhR § 191), um “ir além” (PhR § 190) às restrições à “libertação” (PhR § 194) das necessidades naturais. Contudo, igualmente resultando da divisão do trabalho e das necessidades, tem-se que as relações sociais dos indivíduos se tornam mais abstratas. Pois, se a divisão do trabalho progride a fins de atender o refinamento das carências, noção moderna de consumo pela qual o homem consome “produções humanas” (PhR § 196), tal amplia a “dependência e relação recíproca” (PhR § 198) dos trabalhos dos indivíduos. O trabalho é “mais mecânico” (PhR § 198). Os meios de satisfação às necessidades se multiplicam, ao passo que “não é tanto o carecimento, mas a opinião a ser satisfeita” (PhR § 190 A). Socialmente mediadas, as carências particularizam-se e dão-se mais abstratas.

Em *O sistema das necessidades* [*Das System der Bedürfnisse*, §§ 189-207], primeira subseção da SCB, o indivíduo articula-se ao “nexo social abstrato [*abstrahere*]” (PhR §186) a fins estritos de atendimento às próprias carências (esfera do mercado). A abstração do nexos social progride à medida da multiplicação das relações entre os homens na produção e consumo. Seu reconhecimento recíproco, enquanto “pessoas proprietárias em suas esferas de liberdade negativa” (MÜLLER, p. 16), igualmente abstrai-se no caráter instrumental da mediação social em sua dinâmica própria. A personalidade burguesa constituída na esfera da propriedade pela noção da liberdade negativa não constitui por si própria condições de restabelecimento da unidade ética cindida. A particularidade autônoma e a universalidade formal, princípios da SCB, permanecem dissociadas e a sociabilidade burguesa não ultrapassa o estágio conceitual da “eticidade perdida nos seus extremos” (PhR § 184).

O Estado, para Hegel, a partir da sociabilidade burguesa estabelecida na liberdade negativa da propriedade, concatena as vontades particulares à própria racionalidade, a “autoconsciência particular erguida à universalidade do Estado” (PhR § 258). Mas como estabelecer a liberdade positiva do cidadão a partir da liberdade negativa do burguês sem suprimir esta por aquela? Urge lembrar que a reconciliação da fruição burguesa ao dever cidadão refere à reconstrução hegeliana da fragmentação da unidade ética greco-clássica em sua organicidade e conflito, logo, ao término da *violência*

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

(*Gewalt*) característica à SCB como o “resto do estado de natureza” (PhR § 200), ainda, à conciliação moderna entre *lei divina* e *lei humana*, liberdade e necessidade. Ou seja, à cidadania heróica cuja auto-realização decripta as razões pressupostas à trama ética e supera a peripatéia trágica do próprio destino.

A resposta de Hegel consiste em situar o Estado no interior da SCB (“Estado exterior” - PhR § 157), como espaço público-político da cidadania avesso à “desorganização” (PhR § 255 A) imanente à estrita dinâmica social. O *Aufklärer* que na PhG dispensou o *Pastor* não dispensa a *graça* na PhR na dialética cristã da condição subjetiva à liberdade objetiva. A racionalidade estratégica dos proprietários terá concomitante a si um espaço não mais meramente privado, mas público e cuja racionalidade supera a lógica de mercado. O Estado atua na SCB a fim de universalizar a liberdade negativa que, como direito de todos, é condição à autonomia subjetiva do cidadão. As seções seguintes, *A Administração do Direito* [*Die Rechtspflege*, B §§ 208-28] e *A Polícia e a Corporação* [*Die Polizei und Korporation*, C §§ 231-256], situam as medidas administrativas do Estado auto-pressuposto na sociedade civil a fins da “regulação” (PhR § 236) da emancipação da particularidade autônoma e da decorrente dinâmica social antagônica. Cabe à *Administração do Direito* garantir a propriedade, pois o “homem trabalha” e “os meios para tanto têm de lhe ser assegurados” (PhR 208 Z). Torna inexistente a contingência à atribuição do que é devido a cada indivíduo ao anular a lesão cometida à personalidade. A tanto, confere-a do “reconhecimento legal”, a importância de “coisa universal” (PhR § 218) que conduz o direito da pessoa ao reconhecimento pelos demais enquanto fundado na racionalidade universal que lhe condiz como Estado exterior. Promotora da ordem social, a *Polícia* desempenha o que Hegel tratou por “tarefas universais” (PhR § 235), o controle à educação, iluminação pública, à criminalidade, a “regulação do mercado” (pois a “liberdade de empreendimento não deve ser tal que ponha em perigo o bem geral”), etc. A *Polícia* indistintamente estabelece aos indivíduos certa participação à riqueza social para além das “contingências de habilidade, saúde e capital” (PhR § 236). Nisto, instaura grau de racionalidade que supera a dinâmica social-burguesa, pela qual o indivíduo é “abandonado” (MÜLLER, p. 31) às engrenagens do sistema de trabalho e consumo que ele próprio produz. Ou seja, eleva-se a condição social do indivíduo pelo Estado auto-pressuposto na SCB à consideração de “indivíduo universal” (PhR § 236).

Contudo, mesmo que tais medidas administrativas do Estado sejam amplamente referidas a todos os indivíduos, não significarão senão numa “união relativa” entre a universalidade formal e a particularidade autônoma, dado o caráter de “ordem externa” [*äußerliche Ordnung* - PhR § 229] que comportam. A capacidade administrativa do “Estado exterior” é insuficiente à *eticização* da SCB. Hegel apresenta, assim, na segunda subseção da terceira seção (C) da sociedade civil-burguesa, *A Corporação* (§§ 250-54), as organizações sociais próprias ao estamento [*Stand*] industrial. Elas têm por função aglutinar o elemento comum dos interesses particulares em “siste-

mas particulares de carências" (PhR § 201). São responsáveis pelo estabelecimento de uma eticização "concreta" da sociedade por partirem de uma "universalidade ínsita" (PhR § 229), comum a certa parcela da sociedade, permitindo que "a singularidade do interesse se organize" (PhR § 251 A). Ou seja, tiram o indivíduo do estrito horizonte dos fins egoístas, promovendo sua defesa pelo socorro mútuo, dignidade profissional e certa estabilidade aos azares do mercado. Estabelecem que a importância à providência às necessidades do particular não relevará mais somente a si, mas a todos os demais que em reconhecimento de igualdade social consigo se organizem corporativamente. Em Corporação, o indivíduo assume seu lugar no Estado, pois o indivíduo "particular necessário é o particular enquanto universalmente válido" (PhR § 201 A). Tal é o que permite ao Estado organizar-se enquanto "todo articulado nos seus círculos particulares" (PhR § 308 A 2). Conterá com indivíduos reconhecidos nos seus meios particulares, cômicos de que seus interesses próprios são promovidos e garantidos pelo Estado. Assim, a vontade egoísta burguesa em Corporação eleva-se à "disposição de ânimo comunitária" (MÜLLER, p. 34), a reintegração do indivíduo ao todo ético.

2.5 Entre o bourgeois e o citizen: a *dura passagem* à universalidade singular do cidadão

A filosofia hegeliana como o projeto de superação da cisão kantiana entre coisa e coisa-em-si que não cinde ao propósito crítico afirmado por Descartes, Kant e Fichte, tem na elaboração sistemática suas condições de realização. Cabe ater à exposição sistemática a partir da "divisão" [*Einteilung*] proposta por Hegel que cada momento não traz mais do que uma "antecipação" [*Antizipiertes*], algo de "incorreto" [*Unrichtige* - Enz. I § 18] que só se resolve no fechamento do sistema. À afirmação do sistema como o "círculo dos círculos" [*Kreis von Kreisen* - Enz. I § 15] subjaz a noção dos momentos se construírem como desenvolvimentos que resguardam resultados intrínsecos a serem integrados somente ao cabo do sistema. À elevação dos momentos parciais que integram o "círculo de objetos" [*Kreis von Gegenständen*] a cada um pertinente à unidade condiz a "satisfação" [*Befriedigung* - Enz. I § 8] do espírito que "ganha o pensar por seu objeto" [*das Denken zu seinem Gegenstande gewinne* - Enz. I § 11]. O que equivale à *mostração* de toda necessidade exterior [*Notwendigkeit*] como necessidade imanente [*Bedürfnis*], a conversão do ser ao pensar mediante sua articulação junto ao *fundamento* comum pressuposto. Mas o "começo da filosofia" [*Anfang der Philosophie*], atido aos referenciais das "ciências empíricas" [*empirische Wissenschaften* - Enz. I § 7], tem-nos como momentos extrínsecos. Cada um, em sua pretensão epistêmica, não é mais do que um "pensar abstrato", o "pensar fixo na universalidade das idéias" [*das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehenbleibt*] e a "imediatez própria, refletida sobre si e, portanto, dentro de si mediatizada, do pensar (o *a priori*) a universalidade" [*eigene aber, in sich reflektierte, daher in sich vermittelte Unmittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit* - Enz. I § 12 Z].

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

“Imediatez” e “mediação na consciência”, “princípios” [*Prinzipien*], respectivamente, da “revelação no exterior” [*Offenbarung im Äußeren*] da imediatez e do pensar universal, terão pelo “conceito” [*Begriff*] no “sentido especulativo” a “resolução de suas próprias contradições” [*Widersprüche* - Enz. I § 11]. “A Lógica especulativa contém a Lógica e a Metafísica de outra” [*Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik* - Enz. I § 9]. Esta “resolução”, que só será levada a cabo na *Filosofia do Espírito* pela passagem da SCB ao Estado, a partir dos momentos cindidos, elucida seus papéis sistemáticos como *Ciência da Lógica* e *Filosofia da Natureza*. Os densos dezoito parágrafos da *Einleitung* da *Enciclopédia* justificam estas afirmações. Neles Hegel antecipa a gênese do “conceito” ao afirmar a admissão do conteúdo empírico como co-originário à subjetividade (Enz. I §§ 10-12), lançando luz aos conceitos lógico e real-sistemático do espírito que ditarão, respectivamente, a *Lógica do Conceito* e a *Filosofia do Espírito Subjetivo*. Igualmente, desautoriza a pretensão de verdade à filosofia não sistemática (Enz. I § 14), elucidando-a como a “totalidade” avessa à cisão da *imediatez* à *mediação* que será expressa na resolução entre *corpo* e *alma* que traz a *natureza* ao *pensar* como condição da conceptualidade fenomenológica que anuncia o “conhecimento conceituante” [*begreifenden Erkennen* - Enz. III § 465 Z] da *Psicologia* da *Filosofia do Espírito Subjetivo*.

Neste sentido, à *Ciência da Lógica* incide a afirmação do subjetivismo que lhe é própria. Subjaz à equivalência da pressuposição do todo indeterminado ao nada determinado a atribuição de um papel sistemático à perspectiva subjetiva. Pois, qual o meditador cartesiano libera seus pensamentos no intuito de uma primeira verdade relativa estando ciente de que a suspensão da dúvida requererá uma propedêutica intrínseca à dinâmica do real, o “sujeito filosofante” hegeliano a terá na *passagem* da *logificação da natureza* à *naturalização da lógica* operada em foro subjetivo que, portanto, ainda requererá seu empenho real-sistemático. À luz da primeira certeza metafísica, a filosofia hegeliana dispõe sua primeira determinidade, que, às vezes da primeira verdade ao sujeito, advém como uma liberdade no mundo. Como a pedra de toque da objetividade espiritual pela subjetividade autoconsciente, a elevação do fenomenológico ao lógico mediante a *passagem* do lógico ao noológico, no *Espírito Subjetivo* o limite do conteúdo do saber é o da objetividade fenomenológica afirmada na relação sujeito-objeto. “A *enérgeia* do espírito prático é finita porque ainda não tem como seu conteúdo a razão plenamente desenvolvida, aquela que cumpre a unidade de espírito subjetivo e espírito objetivo” (AQUINO, 2007, p. 33). A pretensão do *espírito livre* de dispor do real como autoconsciência que pressupõe seu *pensar à coisa*, às vezes da essência desta, é algo ainda subjetivo. Logicamente, tal perfaz a afirmação de um fundamento real pressuposto a ambos, ao pensar e à coisa, condição da sua comunicabilidade própria ao método dialético. Mas, fenomenologicamente, a afirmação desta condição anterior à relação epistêmica alocada ser o suporte à pretensão do *salto* [*Sprung*] do subjetivismo elucida o limite do *pensar* no *Espírito Subjetivo* como mera unidade originária da subjetividade absoluta.

Na *Ciência da Lógica*, a *Existência* como primeira imediateidade-mediada trouxe à luz o *Fenômeno* como “coisa” [*Sache*] que pela *Exposição do Absoluto* teve, sem qualquer acréscimo de conteúdo, sua resolução como *Substância causa sui*, unidade autocausada. No *Espírito Subjetivo*, a objetividade fenomenológica no *Espírito teórico da Psicologia* terá pressuposto ao seu conteúdo o *pensar*, quando será “coisa” [*Sache*], produto da inteligência que conjuga seu outro, então, enquanto *Espírito livre* que sabe a si mesmo ao ter por objetividade o “sentimento prático”, querer cujo conteúdo é idêntico ao da razão. Em ambos os casos, essência e aparência ou pensamento e realidade, o Entendimento [*Verstand*] é categorialmente conduzido ao status de conteúdo co-originário à Razão [*Vernunft*], o ser como idêntico ao pensar.

Tal rejeição à absolutização do Entendimento dará mote aos momentos da *Filosofia do Espírito Objetivo*. Percorridos como a *Bilgung* que na real-sistematicidade supera as etapas da epistemologia hipotético-dedutiva moderna, expressam a articulação entre ética e direito desenhada à luz do idealismo absoluto hegeliano: o *Direito Abstrato* como um modelo hipotético formal elaborado pelo indivíduo na égide da sua primazia ao todo dita o consentimento à alienação dos direitos naturais proposto pelo Direito Natural moderno. Como momento essencial, a *Moralidade*, segundo a perspectiva subjetiva do Eu transcendental kantiano, instaura a tomada pelo indivíduo das causas pressupostas à ordem externa que lhe é trazida, contudo, como a dedutiva particularização do universal própria ao entendimento diferenciador [*Verstand*] que a ela corresponde. Por sua vez, a *Eticidade* une ambos os princípios dos quais parte, objetivo e subjetivo, *nómos* e *ethos*, lei e moral: o burguês que tornou subjetiva a ordem externa que lhe foi imposta, contudo, enquanto causa eficiente estrita à realidade particular, ressignifica a objetividade segundo os referenciais extrínsecos do *Estado exterior* que então percebe e quer. Supera a *Tragödie im sittlichen* ao tornar suas as razões que *fundamentam* a realidade social e conferem ao seu destino um caráter ético. Noutros termos, a intencionalidade fenomenológica do *fim* burguês se *eleva* à racionalidade do Estado para condizer à *passagem* da subjetividade particular à realidade ética. A realização teleológica da subjetividade particular remonta à mediação reflexiva pelo Conceito do conteúdo da Objetividade a qual tem como seu para-si, logo, sua passagem à *Idéia*, terceiro momento da lógica subjetiva na WL. A adoção da racionalidade do Estado como a essencialidade da mediação reflexiva torna a livre volição do burguês um ato de *querer* conforme o *dever*, a *reta razão* que atribui à universalização dos direitos humanos moderna a própria excelência conferida ao *Ich will* do monarca.

Conclusão

O presente itinerário teórico procurou equacionar a cosmovisão sistemática da filosofia hegeliana e suas implicações ético-políticas ao imaginário cultural trágico greco-clássico. O ideário clássico da virtude que, da tragicidade do sistema de fatos pré-civilizatório adentra os negócios humanos,

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

joga luz ao dignificar do burguês pelo status do cidadão cuja subjetividade infinita nas Corporações profissionais superou a insuficiência particular à necessidade imanente do conceito. Nesta ótica, a filosofia hegeliana afirma a vitória do herói institucionalizado no âmago das Corporações, a *syn díkei* da modernidade.

Uma questão permanece: a realização pelo espírito do seu conceito no tempo terá acabamento no *Espírito absoluto* (EA) como a suprassunção da Natureza. O trânsito do EO ao EA prevê o *passar* [*übergehen*] dos momentos enquanto *salto* à unidade das razões. O que permanece é o próprio conceito no espírito enquanto subjetividade absoluta, “a inteligência, *em-si* livre... liberada em sua realidade efetiva para o seu conceito” (AQUINO, 2005, p. 333). O sujeito protagoniza o lógico e efetiva o conceito subjetivo. Ao cabo, sua inteligência equivale à *idéia absoluta*. Nisto subjaz que as configurações do ES e EO são meta-históricas, pressupostas ao *agir ético* se manifestar. A filosofia como um “projeto do passado” tem sua resolução quando este é igualmente resoluto. O sujeito é subjetivamente livre no ES, condicionadamente livre no EO para no EA ter seu agir propriamente livre na suprassunção da necessidade material, na *idéia absoluta* tendo face a si a realidade efetiva. O agir finito do EO no EA *manifestará* sua verdade na *intuição da arte*, na *representação da religião* e no *pensamento da filosofia*. Como síntese da síntese da materialidade, o EA é o triunfo da razão teórica. Ao cabo, a vontade livre que é consciência universal suspende sua intuição ao reencontrar na *forma* filosófica, artística ou religiosa o que outrora lhe era imediato. A “*elevação do espírito a Deus* está contida no conteúdo da razão prática” (AQUINO, 2005, p. 333) e Hegel louva a Kant por tê-lo afirmado (*Enz.* § 522).

Mas o modo sistemático pelo qual Hegel deriva da lógica sua compreensão ético-política permitiu que lhe recaíssem diversas críticas de necessitarismo. Uma sistematicidade que *põe* o real num ordenamento *necessário* enquanto fluxo de mediação que assevera a vivacidade do todo dispõe a parte mediante argumentos que pretensamente lhe excedem a compreensão. O objeto posto à razão constitui à mesma um *bem*, o *fundamento* do discurso moral dado na justaposição do objeto à razão particular com vistas à equalização desta relação à dinâmica do todo. A constituição da *objetividade* pela lógica, sua anteposição ao real, tanto torna o caráter mediativo da positividade conferidor da *idéia de bem*, quanto aporta aquilo avesso à mediação como o *mal positivo*. De outra forma, a resolução do *particular* (objeto) pelo *universal* (logicidade) tem desfecho no *singular concreto* (*bem*), relação esta cujo rompimento caracteriza um *mal* a ser extirpado do sistema.

As gerações posteriores a Hegel viram muitas de suas idéias serem integradas ao horizonte político alemão (quais as reformas trabalhistas e econômicas de Bismarck). A ascensão da quase medievá Alemanha, então potência européia, é assimilada à *idéia* de um Estado forte e presente. A culminância deste processo e seu fracassar pelo totalitarismo permanecerão na esteira de um mesmo prisma para pensadores que sofreram o holocausto

e que no antissemitismo perceberam as tristes conseqüências da afirmação sistemática de um *mal positivo*. A crítica à logicização do real proposta por Adorno e Benjamin, seu caráter falacioso, e as conseqüências sociais e políticas deste *necessitarismo* que ao cabo não convergiria à liberdade, hoje desafiam o filósofo. Em suma, haveria dimensão libertária nas instituições que convergem a emersão da filosofia, religião e arte na imersão sistemática? Pois então seria a *práxis* cidadã a *forma aparente* de uma definitória *poiesis* burguesa? E, seguindo Brecht, o que resta quando a pretensão heróica foi assimilada como uma ferramenta de atualização do sistema?

Referências bibliográficas

AQUINO, M. F. "Metafísica da Subjetividade e Remodelação do Conceito de Espírito de Hegel". In: CHAGAS [et al] (Org.). *Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Fortaleza: UFC, 2007, p. 15-38.

_____. "Sistema e Liberdade - a fundamentação metafísica da ética em Hegel (II)". *Nova Síntese*, XXXII, 104 (2005), p. 309-334.

_____. "Sistema e Liberdade - a fundamentação metafísica da ética em Hegel (I)". *Nova Síntese*, XXXI, 101 (2004), p. 301-331.

_____. "O Absoluto na Ciência da Lógica". In: OLIVEIRA, M. (Org.). *O Deus dos filósofos*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 177-200.

ÉSQUILO. *Orestéia*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

HEGEL. *Escritos de juventud*. Trad. Ripalda & Szankay. Madrid: Fondo de Cultura, 2003. [Abr.= EJ].

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bände 8, 9, 10). [Trad.: *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*: III – Filosofia do Espírito. Trad. Paulo Meneses, colab. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995]. [Abr.= Enz I, III].

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1986, (Bd. 7). [Trad.: *Principes de la philosophie du droit*. Paris: PUF, 1998]. [Abr.= PhR].

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, (Bd. 3). [Trad.: *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 4ª ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007]. [Abr.= PhG].

_____. *The Philosophy of History*. Trad. J. Sibree. New York: Dover Publications, 2004.

Da “Syn díkei” à lógica da Corporação...

LUFT, E. “Sobre o lugar da Fenomenologia do Espírito no sistema de filosofia”. *Contradictio*, I, 1 (2008), p. 83-94.

MÜLLER, M. “A Gênese Conceitual do Estado Ético”. *Rev. de Filosofia Política - Nova Série*, II (1998), p. 9-38.

ROSENFELD, D. L. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SANTOS, V. R. “Politikós - unidade e conflito na Atenas do séc.V a.C”. *CADERNOS ICHF/UFF*, LXXXIII, 11 (2003), p. 06-34.

THELM, Neyde. *O público e o privado na Grécia: o modelo ateniense*. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1998.